17e ANNÉE (2e SÉRIE). **No 22** 30 MAI 1895.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**,
Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres

RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**,
Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je lis dans le *Monde* (3 fév. 95, 3e page, 3e colonne) : « M. l'abbé Cloud établira, dans son entretien sur la méthode pour arriver à la vérité religieuse, que la doctrine religieuse ne laisse pas de s'imposer à la conscience, bien qu'elle ne soit pas susceptible d'une démonstration rigoureusement scientifique. »

Que pense de cela l'*Ami ?*

Même question pour ce mot de la *Revue catholique des Revues* (janvier 1895, p. 67) : « L'Eglise ne prétend pas que la divinité du Christ soit rigoureusement démontrable ».

R. — La phraséologie contemporaine contient un certain nombre d'expressions qui ont le double tort d'être mal définies et de couvrir des notions erronées. Dans ce nombre il faut compter les expressions de « science, scientifique, démonstration scientifique, » et celle de « conscience. »

I. La « science » ne s'entend plus guère que des connaissances plus ou moins coordonnées, plus ou moins décousues et disparates des phénomènes physiques, chimiques, organiques, physiologiques ou autres qui ne sortent pas de la catégorie des effets. Certains savants, ou se disant tels, s'interdisent même toute recherche des causes, prétendant que la connaissance en est étrangère à la science. Cette signification n'est nulle part bien définie ; elle reste assez vague pour que les hommes de science et ceux qui invoquent la science à tout propos soient assez peu d'accord sur ce qu'il faut exactement entendre par « la science. » Ainsi ce qui devrait être la clarté même dans toute sa teneur commence par être très obscur dans le nom lui-même. De plus, cette acception générale de la « science » est fausse en ce que : 1o elle laisse hors du domaine de la science ce qui est l'objet suprême des connaissances humaines dans l'ordre des réalités et dans l'ordre des idées, les vérités supérieures sans lesquelles on ne saurait bien connaître aucun autre objet ; 2o elle laisse de côté ce qui est l'élément le plus noble et le plus essentiel de la science, les causes suprêmes qui seules permettent aux notions particulières de se réunir, de s'enchaîner, de s'éclairer mutuellement et de former ainsi un seul corps de doctrine.

Dès lors qu'on entend ainsi la science, il faut bien accorder que la doctrine religieuse n'est pas affaire de science, car elle n'a pas pour objet les phénomènes matériels. Elle n'est pas non plus susceptible d'une démonstration scientifique, puisque les preuves qui en démontrent la vérité sont autant ou plus d'ordre moral et d'ordre métaphysique que d'ordre physique.

Mais si l'on entendait autrement la « science, » si l'on prenait la science pour un corps de vérités s'enchaînant entre elles sous des principes certains, la doctrine religieuse serait vraiment une science et sa démonstration serait scientifique. En effet, la vérité catholique est susceptible de démonstrations rigoureuses qui, sans doute, ne fourniront pas l'explication des mystères qui sont incompréhensibles à la raison humaine, mais la preuve certaine et évidente qu'il faut les croire. Ces démonstrations trouvent dans les sciences même physiques de précieux éléments. C'est ainsi que le perfectionnement des sciences naturelles permet de donner aux preuves de l'existence de Dieu de magnifiques développements éminemment scientifiques ; que ces mêmes sciences permettent d'éclairer d'un jour tout particulier les motifs de crédibilité, et spécialement la grande preuve des miracles ; que les connaissances historiques aident singulièrement à la démonstration de l'authenticité et de la véracité des Livres saints. Seulement ces démonstrations absolument concluantes et scientifiques par les éléments qu'elles empruntent aux sciences, ne font qu'établir l'existence de la révélation et l'obligation de croire aux vérités révélées sans donner l'évidence des mystères qui sont au-dessus de la raison.

II. La « conscience, » dans l'usage que font de ce mot un grand nombre d'écrivains contemporains, même catholiques, est encore moins définie que la science et renferme plus d'équivoques. C'est

un composé indéfinissable d'intelligence, de connaissance directe ou réflexe, de jugement théorique et pratique, de volonté, de libre arbitre, de sentiment, de spontanéité aveugle, d'autonomie personnelle, de confiance en soi-même, de caractère, etc. C'est une expression extraordinairement vague qu'on peut employer à tout propos sans qu'elle paraisse évidemment fausse, ni évidemment vraie, et qui n'éveille aucune idée claire. Nous avions commencé à relever dans une vie quelque peu prétentieuse de Notre-Seigneur les divers emplois que l'auteur fait de cette expression, dans le dessein de préciser le sens qu'il y attache et de découvrir l'idée fondamentale qui serait le point de départ et la base de toutes les significations dérivées qu'il y rattache; nous avons abandonné le travail parce qu'il nous a été impossible de découvrir avec précision le sens ou les sens qu'il fallait lui attribuer.

III. Le mot de « conscience » et celui de science étant susceptibles de tant de sens divers, il est impossible de comprendre, sans une explication qui en détermine la signification, comment une doctrine non démontrée rigoureusement et scientifiquement peut s'imposer à la conscience.

Heureusement le vague du titre ou de la rubrique mise en tête des preuves n'empêche pas celles-ci d'être bonnes, et, si elles sont bien présentées, elles produisent leur effet sur l'intelligence en y faisant naître la conviction, et ainsi sur la volonté qui se trouve liée par la connaissance certaine de l'obligation de croire.

Mais c'est une grave et funeste erreur de dire que « la divinité du Christ n'est pas rigoureusement démontrable. » Elle est démontrable et se démontre en effet de la manière la plus rigoureuse par diverses preuves qui ne laissent rien à désirer. Voici, entre autres, un procédé de démonstration auquel la raison la plus exigeante ne saurait trouver le moindre défaut.

Notre-Seigneur Jésus-Christ s'est affirmé Dieu et Fils de Dieu, soit en propres termes, soit en termes équivalents, par exemple, en s'attribuant les perfections qui appartiennent exclusivement à Dieu.

Or, il a prouvé la vérité de cette assertion, non seulement par son incontestable honnêteté et sincérité qui serait déjà une preuve suffisante en faveur du témoignage qu'il se rend à lui-même, mais encore par des miracles nombreux qui sont le témoignage de Dieu lui-même confirmant la vérité de sa parole, et spécialement par des miracles opérés directement pour prouver sa divinité, comme le miracle du paralytique par lequel il démontra aux Juifs qu'il avait le pouvoir exclusivement divin de remettre les péchés, et la résurrection de Lazare qu'il donna publiquement comme preuve de sa mission et de sa divinité (Joan. XI, 27-42).

Cette démonstration prouve avec toute la rigueur possible que Notre-Seigneur est véritablement Dieu.

Il est vrai qu'on donne parfois de sa divinité des preuves moins concluantes, bien qu'elles ne soient pas sans valeur. Ainsi en est-il, par exemple, de celle qui est basée sur l'excellence de la doctrine enseignée par Notre-Seigneur. Cette doctrine est parfaite, de beaucoup supérieure à ce que l'on trouve de meilleur dans les ouvrages des plus grands philosophes et sans aucun mélange des erreurs parfois grossières qui les déparent. Cette preuve peut bien permettre de conclure que Notre-Seigneur est un philosophe plus grand que les plus grands philosophes. Pour en arriver à le reconnaître comme Dieu, il n'y a qu'un pas à faire. Celui qui est plus grand que tous les plus grands hommes connus peut facilement être reconnu comme Dieu, surtout si l'on remarque qu'il s'est dit Dieu et qu'il a enseigné comme Dieu. Mais, à elle seule, l'excellence de sa doctrine ne suffirait pas pour établir en toute rigueur de logique qu'il est Dieu. C'est de cette preuve et des autres du même genre que l'on peut dire qu'elles ne démontrent pas d'une manière entièrement rigoureuse la divinité de Notre-Seigneur. Mais, comme elles ont une réelle valeur, elles peuvent suffire pour acheminer les âmes à la foi, dans laquelle, grâce à l'immuable certitude de la science et de la véracité divine, à l'incontestable autorité de l'Eglise qui réunit tous les motifs de crédibilité, à la lumière et à la force de la vertu surnaturelle de la foi, ces âmes entrent en possession de la plus haute et de la plus ferme certitude sur les vérités révélées. Et ainsi des preuves qui ne sont pas d'une absolue rigueur pour démontrer les vérités de la foi, ont cependant une efficacité très grande en certains cas pour amener les âmes à la foi. Est-ce ce qu'on entend quand on dit qu'elles « s'imposent à la conscience ? »

Dans les traités contemporains de religion ou d'apologétique, il y a une tendance à laisser de côté ou à reléguer au second plan les preuves les plus solides pour mettre en relief les plus ingénieuses. Il y a tant d'esprits qui aiment le nouveau et se dégoûtent du vieux que nous ne voudrions pas condamner trop absolument des thèses parfois spirituelles. Ainsi, au lieu de prouver la divinité de Notre-Seigneur comme on a coutume de le faire, par le grand nombre et l'éclat de ses miracles, un écrivain de talent a trouvé bon de l'établir par le petit nombre et la vulgarité de ces mêmes miracles, se basant sur cette considération qui ne manque pas de piquant qu'un homme ayant le pouvoir de faire des miracles à sa guise pour prouver sa mission divine les aurait plus multipliés que Notre-Seigneur et rendus plus frappants que les siens.

Il ne faudrait pas trop presser cette preuve au point de vue de la stricte logique; elle pourrait paraître faible. Mais il est des esprits tellement disposés qu'elle leur paraîtra tout à fait lumineuse. Le rayon de vérité qu'elle contient leur suffira pour les disposer à recevoir la foi. Et quand ils

l'auront reçue, elle ne sera pas moins solide en eux que si le motif de crédibilité qui les y a disposés était d'une rigueur absolue ; car ce qui fait la solidité, la certitude, la force inébranlable de la foi, ce n'est pas le motif de crédibilité, mais, d'une part, la vérité divine et la certitude du témoignage de l'Eglise, d'autre part la lumière et la motion intérieure de la foi qui fait adhérer l'âme au motif de la vérité divine.

Mais, pour que de pareilles thèses ne nuisent pas à la foi auprès d'esprits plus positifs et plus exigeants, il est nécessaire qu'on ne les présente pas seules et qu'en les proposant on les cote à leur juste valeur. Autrement on exposerait ces esprits à penser que la doctrine catholique est mal assise, puisqu'elle repose sur de si faibles arguments, et que les catholiques font trop complète abnégation de leur raison, puisqu'ils s'en contentent. Il ne suffit pas de répéter à tout propos et de crier à tue-tête que ces arguments « s'imposent à la conscience, » pour suppléer la valeur qui leur manque.

Q. — Deux prêtres : l'un, régulier sans grande ferveur, posé, sobre sans austérité, soigneux dans sa santé comme tout honnête homme qui craint la maladie, continent sans trop de difficulté, mais exerçant le ministère sans zèle, sans fruit, laissant languir sa paroisse, ne méritant ni haine ni amour de ses ouailles, les laissant se tirer d'affaire pour leur salut si elles veulent, sans se tracasser guère de les encourager, de les aider, ennuyé de presque tout ce que demande le service des âmes et le faisant d'assez mauvaise grâce ; l'autre, appliqué à son devoir extérieur, confessant, prêchant et catéchisant avec fruit, assidu auprès des malades, faisant marcher enfin sa paroisse à la sanctification de tout le monde, s'attirant l'estime et l'affection, mais, avec cela, incapable de s'appliquer à la prière, lâche pour tout ce qui est vie intérieure, cependant estimant cette vie et la désirant même, s'il n'y avait pas tant de peine à l'acquérir, peu soigneux de l'exactitude dans ses examens le plus souvent omis, sujet aux tentations et y succombant assez souvent, néanmoins s'en relevant tant bien que mal par la confession sans que l'habitude diminue ni augmente, souffrant de son état, mais n'ayant pas la faculté de le secouer vaillamment... Quel est le moins mauvais ? Quel est celui qui obtiendra plus facilement miséricorde ? Que doit faire le second qui, en somme, veut plus sortir de son état que le premier, désire plus la pureté, la piété et la grâce que l'autre ne désire le salut des âmes qui lui sont confiées ? Peut-on espérer qu'il se convertisse, surtout après qu'il s'était converti au grand séminaire et avait persévéré les premières années de son sacerdoce ? Y a-t-il moyen pour lui de recouvrer la grâce des années saintes ?

Que dites-vous de la possibilité, de la fréquence et du remède de ces deux cas, dont le second surtout parait plus intéressant ?

R. — Il y aurait d'abord plusieurs remarques à faire sur la manière dont la question est posée.

Ainsi on parle d'un prêtre *régulier*, ce qui suppose qu'il mène non seulement une vie honorable aux yeux du monde, mais encore une vie honorable aux yeux de ses confrères et aux yeux de Dieu lui-même, ce qui suppose la fidélité à un règlement, des exercices de piété exactement faits, un ministère accompli dans toute la mesure des obligations qui s'imposent à lui. On dit ensuite qu'il est sans grande ferveur ; mais cette régularité même n'est-elle pas de la ferveur, et une ferveur de bon aloi ? On dit qu'il laisse languir sa paroisse, qu'il ne s'occupe pas d'aider, d'encourager ses paroissiens et ne se prête que de mauvaise grâce à ce que demande le salut des âmes. Mais alors il n'est plus du tout régulier : ce peut être un honnête homme selon le monde et en apparence, au fond c'est un mauvais prêtre et aux yeux du monde lui-même il ne saurait passer que pour le moins prêtre possible.

On dit que l'autre prêche, catéchise, est assidu auprès des malades, fait marcher sa paroisse à la satisfaction de tout le monde, et on suppose qu'il fait tout cela sans prière aucune et sans vie intérieure. La chose n'est guère possible. Qu'il ne pratique pas telle forme de prière, soit ; mais qu'il ne prie aucunement, ce n'est pas possible : ou bien alors il prêchera fort mal, catéchisera de même, ne fera pas beaucoup mieux au confessionnal et auprès des malades et ne conduira pas sa paroisse dans les voies de la vertu et de la perfection.

Toutefois ces traits divers peuvent se rapporter à deux types qu'on rencontre rarement à l'état parfait : le prêtre parfait dans sa conduite privée, mais nul pour l'action extérieure, et le prêtre parfait pour l'action extérieure, mais négligeant les exercices de piété autres que la sainte messe et l'office divin et tombant de temps en temps dans des fautes graves.

1° Lequel des deux devrait être préféré ? On peut examiner la question à deux points de vue : 1° au point de vue du bien général, 2° au point de vue du bien particulier.

Au point de vue du bien général, s'il est vraiment possible qu'un prêtre qui se néglige entièrement fasse tout le bien extérieur possible, nous préférerions de beaucoup celui qui s'acquitte avec zèle des fonctions de son ministère à celui qui, parfait dans sa conduite privée, laisse en souffrance ses devoirs de curé.

D'abord les résultats justifieront cette préférence. La paroisse cultivée par de bons catéchismes, par des prédications vraiment utiles, par une action incessante et adroite du curé, sera comme un champ bien cultivé, ensemencé, pourvu d'engrais, purgé des mauvaises herbes, qui donnera d'abondantes et excellentes récoltes. Mais une paroisse abandonnée à elle-même par un curé soucieux de son bien spirituel particulier, mais indifférent à celui de ses paroissiens, ressemblera à une terre en friche où les récoltes sont nulles et où le sol même dépérit faute de culture et d'engrais. « J'ai traversé, dit le Sage, le champ du paresseux et la vigne de l'insensé, et j'ai vu le tout envahi par les horties, et les épines en avaient couvert la surface, et le mur de clôture en était renversé. » (Prov. XXIV, 30, 31). Les orties et les épines, ce sont les vices qui pullulent là où l'action du curé ne se fait pas sentir. Le mur de clôture, c'est la foi, ce sont les bonnes coutumes, les habitudes pieuses qui tiennent le démon éloigné et protègent les paroisses contre l'envahissement du mal.

Ensuite, le curé qui s'acquitte ainsi de son ministère accomplit sa mission de prêtre et réalise la fin pour laquelle il est prêtre, ce que l'autre ne fait pas. Ce n'est pas pour nous, en effet, que nous sommes revêtus du sacerdoce; c'est pour le service de Dieu et de l'Eglise et pour le salut des âmes. Nous sanctifier personnellement est la première condition pour y réussir : « Celui qui est mauvais pour soi, comment sera-t-il bon pour autrui? » C'est pourquoi il est bien difficile que celui qui n'a pas souci de son propre salut s'emploie avec zèle et avec fruit au salut des autres. Mais se sanctifier individuellement, si c'était possible pour un curé, ne serait pas même le commencement de sa tâche, ce ne serait qu'une préparation à l'accomplissement de son devoir. Sa mission est de travailler de toutes ses forces au salut des autres. S'il se repose, croyant son propre salut assuré, il manque absolument à sa mission, outre qu'il compromet son salut lui-même puisqu'il n'accomplit pas ce qui est de son devoir.

Au point de vue du bien particulier, il semblerait, à première vue, qu'on devrait préférer le prêtre irréprochable dans sa conduite privée. Mais ici encore, s'il était possible qu'un curé vraiment consciencieux se contentât de se sanctifier lui-même sans travailler activement au salut des âmes dont il a la charge, nous préférerions de beaucoup le prêtre zélé qui néglige les exercices ordinaires de piété et tombe même de temps en temps dans des fautes graves. Voici la raison de cette préférence. L'un et l'autre n'accomplissent qu'une moitié de leur devoir : celui qui emploie les moyens personnels de sanctification néglige ses devoirs de curé; celui qui accomplit ses devoirs de curé néglige ses devoirs personnels. Pour être sauvés l'un et l'autre, il leur est nécessaire de faire pénitence et de se convertir. Or, la conversion de celui qui accomplit ses devoirs de curé et néglige ses devoirs personnels est beaucoup plus facile que celle du curé qui accomplit ses devoirs personnels et néglige ses devoirs de curé.

Le premier se rend facilement compte de ce qui lui manque et ses fautes lui apparaissent ce qu'elles sont en réalité. Il peut les regretter, les détester, en concevoir une vraie contrition, et, moyennant le sacrement de pénitence, en recevoir le pardon autant de fois qu'elles lui échappent. D'ailleurs la charité qu'il exerce envers les âmes qu'il tire du gouffre du péché ou qu'il préserve d'y tomber, lui obtient de Dieu des grâces spéciales pour ne pas rester dans le péché et pour n'y pas tomber.

Le second ne voit pas aussi facilement ce qui lui manque et n'en saisit pas toute la gravité. Il est hanté par deux espèces de pensées qui ne peuvent que l'égarer sans l'excuser : par une pensée d'orgueil, se croyant bon parce qu'il ne remarque aucun désordre dans sa conduite personnelle; une pensée de paresse, se persuadant qu'il n'a rien à faire de plus que ce qu'il fait. Comment, avec cela, se repentir, prendre de bonnes résolutions et entrer dans une voie nouvelle?

2° Quel est celui qui obtiendra plus facilement miséricorde? Celui auquel Dieu en fera la grâce et qui répondra à son appel. La grâce dépend de Dieu qui a pitié de qui il veut avoir pitié et exerce la miséricorde envers celui dont il a compassion. Sur ce point, nous ne pouvons faire autre chose que tout abandonner à sa volonté et à ses impénétrables jugements. Mais il nous offre à tous, très miséricordieusement et très copieusement, les moyens de salut. A nous de les mettre à profit.

3° Que doivent faire l'un et l'autre pour sortir de l'état fâcheux dans lequel ils se trouvent?

De tous les moyens pour arriver à changer de vie, le meilleur est, sans contredit, la retraite spirituelle faite dans de bonnes conditions. C'est là qu'on voit, à la véritable lumière, le principe et le but de la vie, la fin du sacerdoce et les moyens de l'atteindre, ce qui pèche et les remèdes à employer. C'est là que se prennent les résolutions fortes et fécondes. En dehors d'une retraite, il faudrait des grâces exceptionnelles et une rare énergie de volonté pour amener un changement sérieux et durable dans l'état de l'un et de l'autre.

En attendant, que chacun fasse ce qu'il doit. Que le prêtre exact, pour sa conduite personnelle, à l'accomplissement de ses devoirs personnels, se mette sérieusement au travail pour sa paroisse. Que le prêtre zélé pour les autres et négligent pour lui-même se persuade bien qu'il doit avant tout assurer son salut et qu'il en prenne les moyens. Qu'il observe exactement le précepte à la fois divin et ecclésiastique concernant la confession : *Probet seipsum homo, etc.;* là est particulièrement le salut pour lui. Qu'il prenne le temps nécessaire à la méditation qui peut lui servir de préparation à la messe; qu'il la complète dans l'action de grâces. Qu'il évite toute occasion dangereuse. Et qu'il fasse de ses travaux extérieurs une prière en les recommandant à Dieu et en s'appliquant premièrement à lui-même tout ce qu'il enseigne ou conseille aux autres.

Q. — Dans les diocèses où l'Evêque a obtenu un Indult qui accorde « pour les curés et autres ecclésiastiques ayant charge d'âme dispense de l'obligation d'appliquer la messe *pro populo* aux fêtes supprimées et permet aux prêtres bineurs de recevoir un honoraire pour leur seconde messe à la condition que les honoraires perçus dans l'un et l'autre cas, recueillis par l'évêque, soient employés à *telles* œuvres pies », les curés et autres prêtres qui se trouvent dans le cas, sont-ils obligés d'user de cette dispense et de cette faculté et d'appliquer la messe soit aux intentions fixées par l'évêque, soit à des intentions rétribuées dont ils transmettent les honoraires à l'évêché? Ou bien sont-ils libres de ne pas user de la dispense et de la faculté en appliquant la messe *pro populo?*

R. — Nous avons plusieurs fois déjà répondu à cette question. Notre solution a toujours été qu'il fallait s'en tenir aux indults. L'excellent curé qui nous consulte cette fois nous adresse copie de l'indult obtenu par l'évêque de son diocèse. Les termes

de la question mis entre guillemets sont la traduction exacte de la supplique. La concession est faite *juxta petita*. Nous avons donc dans la question même ce qu'il nous faut pour être suffisamment renseignés sur l'indult.

Voici d'abord quelques remarques préliminaires qui ont une sérieuse importance.

C'est l'évêque qui sollicite l'indult pour se procurer le moyen de venir en aide à des œuvres fort utiles et même nécessaires qui, laissées sans secours, péricliteraient bientôt. C'est à l'évêque que le Saint-Siège accorde l'indult. Il se trouve donc être le bénéficiaire immédiat des avantages que l'indult lui procurera. Bien que les sommes recueillies ne lui appartiennent pas en propre, c'est lui qui doit les recevoir et les appliquer aux œuvres en faveur desquelles il a sollicité et obtenu l'indult.

En lui accordant l'indult, le Saint-Siège pense évidemment que les curés et autres prêtres ayant charge d'âmes et les bineurs useront des dispenses et procureront ainsi les ressources désirées. La simple concession de cette faveur est une invitation tacite à user de ce moyen qu'elle rend possible.

Dans ces conditions, il est tout naturel que l'évêque puisse compter sur le concours de son clergé pour atteindre le but de la manière que le Saint-Siège l'encourage à le poursuivre. Et il est tout aussi naturel qu'il demande ce concours.

La question est de savoir s'il peut l'exiger par voie de commandement ou seulement le provoquer sous forme d'invitation.

Dans un indult obtenu il y a un certain nombre d'années, la S. Congrégation s'était servie d'une tournure de phrase qui semblait exiger que chaque curé consentît à user du moyen indiqué. L'évêque proposa la chose qui fut bien accueillie par la presque unanimité du clergé. Un certain nombre seulement réservèrent quelques fêtes en raison de circonstances particulières qui paraissaient demander que les messes de ces fêtes fussent appliquées comme précédemment à la paroisse.

L'Indult dont nous avons la copie ne contient rien de semblable. Il est entièrement muet sur la manière dont le clergé sera appelé à user de la dispense des messes *pro populo* et de la faculté pour les messes de binage. Du silence gardé, probablement avec intention, à ce sujet par la S. Congrégation, on peut conclure qu'elle laisse l'évêque libre de choisir le mode qu'il jugera le plus opportun pour que la concession qu'il a obtenue ne soit pas vaine mais qu'elle produise les fruits pour lesquels elle a été demandée et accordée.

Il est très facile d'admettre que l'évêque commande en ce qui concerne les messes des fêtes supprimées, parce qu'en exigeant qu'elles soient appliquées à une intention rétribuée, surtout s'il fournit les intentions, il n'impose au curé aucun sacrifice, puisque, sans cela, le curé devrait appliquer *pro populo* sans être aucunement libre de sa messe. Il pourrait toutefois y avoir indirectement une charge pour le curé, s'il lui fallait utiliser pour ces messes les honoraires qu'il aurait reçus et qui lui manqueraient ensuite quand il pourrait les retenir pour lui-même. Dans ce cas, il nous semblerait bien dur que l'évêque pût commander. Evidemment le Saint-Siège ne suppose pas que sa concession, favorable aux œuvres pies et d'une certaine manière à l'évêque, puisse tourner au détriment des curés et autres prêtres ayant charge d'âmes. L'évêque ne voudra certainement pas non plus qu'il en soit ainsi.

Pour les messes de binage, il y a une différence dont l'évêque peut tenir compte. La seconde messe ne peut être rétribuée ; mais elle peut servir au bineur pour s'acquitter de certains devoirs de charité, par exemple, offrir le saint sacrifice pour des confrères défunts. Là où existent des associations charitables dans lesquelles chaque associé s'engage à célébrer pour les associés défunts, le bineur, qui est souvent mal rétribué pour son double service, a cet avantage de pouvoir satisfaire à son charitable engagement par sa seconde messe de binage. En lui imposant pour toutes ses messes de binage l'offrande à une intention rétribuée en faveur des œuvres pies désignées, l'évêque le priverait de cet avantage. Mais dans le gouvernement de l'Eglise où le commandement est nécessairement paternel et la soumission filiale, il est facile de s'entendre pour des cas de cette nature. A la règle générale exprimée par un ordre, il peut être admis des exceptions justifiées.

Il n'y a ainsi obstacle d'aucun côté à ce que l'évêque donne à son invitation la forme d'un ordre qui a l'avantage de prévenir toutes les incertitudes et de mettre dans la gestion des honoraires l'uniformité qui en assurera plus facilement la régularité.

Si donc l'évêque ordonne, il n'y a aucune raison qui permette aux prêtres de ne pas se conformer à ses ordres.

Dans le cas où l'évêque, tout en ordonnant, laisserait à ses prêtres le soin de se procurer des honoraires, le prêtre qui en manquerait ou ne pourrait fournir ces honoraires sans se priver lui-même d'honoraires pour les autres jours, ne serait point tenu d'obéir à son détriment. Il devrait seulement avertir l'évêque et lui faire connaître l'impossibilité où il est de se conformer à son ordre afin que l'évêque y avise.

Pour les messes de binage dont il voudrait se réserver la libre disposition, il n'aurait qu'à s'entendre avec son évêque.

Q. — Une supérieure locale est transférée dans une autre maison religieuse qui végète ; et elle emporte de l'ancienne maison, dont elle était supérieure, une assez forte somme, quelques milliers de francs ; et même elle emprunte beaucoup chez des particuliers, ses anciennes élèves, ce qui s'élèverait au chiffre de 45 à 50 mille francs. De la sorte, elle a relevé complètement cette maison nouvelle, qui est très prospère aujourd'hui. Mais elle a emporté tout cet argent, disponible, c'est vrai, emprunté ces sommes considérables sans

aucune autorisation, soit de la supérieure générale, soit de l'Ordinaire ou des supérieurs ecclésiastiques. Est-ce contre le vœu de pauvreté, quand même ce n'était pas pour son propre usage, mais pour l'avantage de la congrégation ?

N'est-ce pas surtout contre l'obéissance ? Avant d'agir ainsi, *quid ?* et après que la chose est faite, *quid* encore ?

R. — 1° La religieuse a certainement violé son vœu de pauvreté, et cela de deux manières : en empruntant sans permission de l'argent à des étrangers, et aussi en disposant de l'argent d'une maison en faveur d'une autre sans autorisation : deux choses également défendues.

Le P. Meynard, étudiant les fautes contre le vœu de pauvreté, déclare qu'on peut les commettre en *s'appropriant* un objet, et aussi en *disposant* d'un objet librement et indépendamment de la volonté des supérieures. Parmi les manières de s'approprier, il cite l'emprunt, qui est d'ailleurs un contrat, et déclare qu'une religieuse pèche en acceptant sans permission une chose prêtée spontanément par une personne du dehors, si cette chose est suffisamment considérable. Un peu plus loin, il démontre qu'une officière n'a pas le droit, sans violer son vœu, de dépasser les ordres qui lui sont donnés, car employer à son gré et sans autorisation, au moins générale, les sommes qui lui sont confiées, c'est en disposer en maîtresse et violer son vœu de pauvreté. — *Réponses canoniques*, t. II, n. 116, 130 et 141.

2° Elle a violé son vœu d'obéissance. Les supérieures locales ont certainement le pouvoir de faire les dépenses courantes et prévues de la communauté ; mais il n'y a aucune communauté où la règle permette aux supérieures locales de faire par elles-mêmes des dépenses s'élevant à 45 ou 50 mille francs ; il n'en est non plus aucune où la règle permette de transférer une somme considérable d'une maison à une autre de la communauté sans passer par les mains de la supérieure générale.

D'où il suit que la supérieure locale a violé doublement son vœu d'obéissance : en faisant des dépenses considérables sans permission, et en transportant de son propre chef les ressources d'une maison à une autre.

3° Elle a violé la loi ecclésiastique, en empruntant sans l'autorisation du Saint-Siège.

Il est certain que les emprunts hypothécaires sont expressément défendus par la bulle *Ambitiosæ* de Paul II.

Il est non moins certain que le Saint-Siège a exigé parfois qu'on insère, dans les constitutions des religieuses, la nécessité d'un indult pour emprunter sur simple billet et sans laisser prendre aucune hypothèque.

Par conséquent, si la religieuse se trouve dans l'un ou l'autre de ces deux cas, elle a encouru, *au moins au for externe*, l'excommunication de la bulle *Ambitiosæ*.

Supposons qu'il s'agisse d'emprunts sur simple billet, et que les constitutions de la congrégation n'exigent pas d'une manière expresse un indult apostolique pour ces sortes de contrats, que faut-il penser de la conduite de la religieuse ?

D'après le P. Meynard, il n'y aurait aucune obligation de demander le *beneplacitum*, parce qu'il n'est nécessaire, en vertu de la loi générale, que pour les emprunts hypothécaires.

Voici une lettre, datée du 2 novembre 1836, qui explique un cas à peu près analogue. Elle émane de la sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers.

« Sœur Marie N..., supérieure de la communauté N... a exposé à cette sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, que s'étant trouvée très embarrassée, dans certaines circonstances, pour faire face à des paiements à des personnes qui ne voulaient pas accorder de délai pour des fournitures vendues au monastère, elle s'est souvent vue dans la nécessité de contracter certaines dettes confidentielles envers quelques amis, qui, sans exiger d'actes publics, se contentaient de prêter une certaine somme, pour un temps donné d'une ou plusieurs années, exigeant ensuite quelque compensation à titre de cadeau proportionné aux fruits légitimes qu'ils auraient pu en retirer. Aujourd'hui craignant d'avoir, elle et les autres religieuses qui ont pu y prendre part, encouru quelque peine ecclésiastique, elle en a demandé l'absolution, en même temps que la validation des contrats déjà passés. A cet égard la sacrée Congrégation accorde à V. S. la faculté d'absoudre par le ministère du confesseur ordinaire du monastère, ou de tout autre confesseur qu'elle choisira, la dite supérieure et ses religieuses, comme aussi de valider les contrats passés, s'il en est encore qui subsistent, mais sans approuver la compensation en faveur de celui qui fournit les fonds, et à charge de fixer le mode et le temps de l'extinction de toutes dettes dont il s'agit. » — *Analecta*, série IV, col. 2140, n. 165.

Le rédacteur des *Analecta*, au numéro 163 de la même page, avait posé la règle suivante, qui est bien plus sévère que celle du P. Meynard : « Les emprunts étant compris dans la loi, les communautés religieuses ne peuvent pas emprunter, *même sur de simples billets et sans imposer l'hypothèque*, sauf un indult apostolique. »

4° Il y a une coutume, généralement admise aujourd'hui, qui oblige les supérieures des religieuses à demander l'autorisation de l'évêque diocésain pour procéder à des dépenses extraordinaires. Une dépense de 45 à 50 mille francs pour une seule maison est assurément une dépense extraordinaire, pour laquelle il fallait consulter l'évêque.

Quelles sont les conclusions pratiques ?

Avant : Il eût fallu demander la permission à la supérieure générale, à l'évêque diocésain, au Souverain-Pontife.

Après : Il n'y a pas eu de faute théologique, si la religieuse a procédé de bonne foi. La bonne foi, qui excuse de la faute, excuse aussi de l'excom-

munication, d'autant plus que la loi exige la présomption : *quicquam alienare præsumpserit.* Toutefois, même en cas de bonne foi, comme pour l'exemple que nous citons plus haut, la sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers fait absoudre *ad cautelam.*

Si les dettes sont remboursées, il n'y a pas lieu de faire d'autres démarches que celles dont nous venons de parler. Si elles subsistent, même en partie, il y a obligation de les faire approuver comme on aurait dû le faire avant de les contracter.

Q. — Que faire avec un pénitent onaniste? Chaque année il vient à confesse sans aucun amendement. Il vient se préparer pour la Pâque. Dans l'intervalle des deux confessions il est très sage, il est irréprochable dans sa conduite ; mais une fois ses Pâques faites, il retombera dans son péché. Il promet tout ce que le confesseur veut lui faire promettre, mais l'expérience prouve qu'il ne tient aucun compte de ses promesses, puisque, par le passé, elles ont été sans résultat. Quelle conduite tenir à l'égard d'un pareil pénitent? est-il indigne d'absolution même à Pâques?

R. — La manière d'agir avec ce pénitent dépend de sa disposition présente et non de sa persévérance future.

La disposition présente consiste dans le regret sincère, dans le ferme propos de ne plus pécher. Elle doit être appréciée par le confesseur. Le signe ordinaire de cette disposition est la confession bien faite. Ce signe peut être infirmé par différentes causes et notamment par les rechutes. Celles-ci ne sont pas toujours des preuves péremptoires que la disposition a fait défaut dans le passé et ferait encore défaut dans la confession présente ; elles peuvent venir de la faiblesse, de l'inconstance, c'est-à-dire du changement de la volonté. Si la volonté les désavoue de nouveau, reprend le bon propos, et veut sincèrement s'y tenir, la disposition présente existe. Et l'on ne voit pas pourquoi cela ne s'appliquerait pas au cas dont il s'agit : le péché dans lequel le pénitent est retombé ne fait pas exception à la règle générale.

Quant à la persévérance, il est nécessaire qu'elle soit dans la volonté du pénitent au moment où il reçoit le sacrement. Le confesseur pourra juger qu'il en est ainsi, par différents signes, surtout par les efforts que le pénitent a faits après ses dernières confessions pour éviter le péché, par les victoires remportées pendant un temps plus ou moins long sur la mauvaise habitude. Ce dernier signe est donné comme un signe extraordinaire, qui permet de donner l'absolution. Si à ce signe vient se joindre, comme préparation, la cessation complète des rechutes pendant huit ou quinze jours, il est bien difficile, ce nous semble, de renvoyer sans absolution le pénitent qui s'accuse bien, qui manifeste son repentir et promet sincèrement de ne plus retomber, avec la grâce de Dieu. Le devoir du confesseur est d'affermir la bonne résolution du pénitent. En supposant même que la disposition de celui-ci fût douteuse, il serait mieux encore de ne pas l'éloigner, mais de l'absoudre *sous condition,* parce qu'il s'agit ici de l'accomplissement du devoir pascal et que, peut-être, le refus de l'absolution éloignerait et découragerait le pénitent.

Q. — L'Ordo du diocèse rappelant, chaque année, « qu'une approbation spéciale est nécessaire pour pouvoir entendre les confessions des religieuses, » j'ai demandé à l'un des grands vicaires s'il s'agissait des religieuses cloîtrées seulement ou bien aussi des religieuses appartenant à de simples congrégations, et, dans ce cas, de vouloir bien me dire quelle était la valeur d'une décision romaine concernant les religieuses dispersées à travers les paroisses, décision maintes fois citée par l'*Ami du clergé.*

Il m'a été répondu que ce n'était pas sans raison que l'Ordo rappelait qu'une approbation spéciale est nécessaire pour la confession des religieuses, que telle est la loi diocésaine, *quoi qu'il en soit du droit commun.* A ce compte-là, tout curé, tout prêtre devrait refuser d'entendre la confession des religieuses soit étrangères, soit du diocèse, qui demanderaient en passant à se confesser, à moins qu'il n'ait une approbation spéciale.

Que penser de cette réponse ? Il me semble qu'elle va trop loin. Remarquez les termes : *quoi qu'il en soit du droit commun.* C'est un vicaire général, ancien professeur de théologie, qui s'exprime de la sorte. Je ne sais que penser. Et si, dans chaque diocèse, on s'avisait d'agir de même, que vaudrait la décision romaine ? Un peu de lumière, s'il vous plaît.

R. — 1° Il est absolument certain que, d'après le droit commun, les religieuses qui ne font pas des vœux solennels, même si elles sont cloîtrées, ne sont pas obligées à s'adresser à un confesseur spécialement approuvé pour entendre la confession des religieuses : la loi ne parle que des religieuses strictement dites.

2° Il est aussi absolument certain que l'évêque peut, en donnant l'approbation aux prêtres, excepter certaines congrégations, de telle sorte que l'absolution sera *nulle* si elle est donnée sans des pouvoirs spéciaux : « Potest autem Episcopus, dit Lehmkhul, a communi approbatione etiam quaslibet mulierum congregationes, conservatoria, eximere : quod si fecit, ejus statutis omnino standum est ; neque tunc illæ mulieres, eo quod extra domum ad aliquem confessarium accedant, ab eo absolvi possunt, siquidem id communiter accidit ut extra domum versari possint. » (*Theologia moralis,* t. II, p. 288).

Comme cette restriction est en dehors du droit commun, elle doit être clairement exprimée pour être admise comme une cause de nullité. Le plus souvent il n'y a qu'une défense d'ordre moral.

3° Si l'évêque soumet une communauté de religieuses non cloîtrées à l'obligation de se confesser à un prêtre spécialement approuvé pour les religieuses, il doit en même temps accorder à ces religieuses les privilèges que la loi ecclésiastique leur reconnaît tant pour les confesseurs extraordinaires que pour le changement du confesseur ordinaire après une période de trois ans.

S'il se trouve dans l'impossibilité de remplir

cette dernière condition du changement triennal, qui est imposée par la loi générale de l'Eglise, il doit renoncer à l'obligation du confesseur spécialement approuvé, au moins pour les religieuses qui seraient forcées de s'adresser plus de trois ans au même confesseur. L'évêque ne peut pas, en effet, porter un statut qui entraîne la violation d'une loi générale, et, s'il le porte, ce statut est nul de lui-même.

Cette impossibilité du changement triennal se rencontre dans toutes les paroisses où le curé est seul prêtre et où les religieuses, au nombre de trois ou quatre, fréquentent l'église paroissiale et y reçoivent les sacrements. Le changement triennal ne pourrait avoir lieu que si les supérieurs généraux transféraient dans une autre résidence tous les sujets qui auraient un séjour de plus de trois ans dans le même lieu ou si l'évêque donnait un nouveau curé après trois ans. Les deux hypothèses ne sont pas applicables en pratique. Aussi l'évêque ne peut-il pas obliger ces religieuses à s'adresser, sous peine de nullité de l'absolution, plus de trois ans au même confesseur. La loi diocésaine qui irait plus loin serait nulle de plein droit, comme attentatoire au droit commun.

Tel est le sens de la décision de la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers du 22 avril 1872, que nous avons donnée plusieurs fois, et que Lehmkuhl résume ainsi : « At in angustioribus oppidis, ubi parochus solus est saderdos neque quolibet triennio confessarius mutari potest, moniales non claustrales, si pro suscipiendis sacramentis parochum parochialemque ecclesiam adire solent, lege illa *confessarii specialiter approbandi adstringi nequeunt,* sed pro opportunitate extra propriam domum confiteri possunt apud quemcumque confessarium ab Ordinario approbatum. »

Q. — Un prêtre a-t-il le droit d'assister comme témoin à un mariage civil ? ou plutôt n'a-t-il pas le devoir de s'en abstenir ?

R. — Le prêtre ne doit pas assister comme témoin à un mariage civil. Plusieurs raisons le lui défendent.

La première est que le mariage civil est, en lui-même, par la manière dont le consentement est demandé, donné, légalisé, et vu la circonstance de temps où il se pratique chez nous, en contradiction avec le droit divin et avec le droit ecclésiastique. Y prendre part, quand on n'est pas dans la nécessité de le faire, ne saurait être permis. Si l'on était dans cette nécessité, comme il arrive pour les époux qui n'ont d'autre manière d'assurer à leur union et à leurs enfants l'exercice de leurs droits légitimes, on le pourrait, mais en prenant soin, s'il y avait lieu, de déclarer qu'en prenant part à cette formalité civile, on n'a aucunement l'intention de lui reconnaître la valeur d'un véritable mariage. Cette déclaration peut être omise en général, parce que l'on sait assez communément que la doctrine de l'Eglise ne reconnaît au mariage civil aucune valeur comme mariage. Mais elle pourrait être nécessaire en certains cas, soit pour dégager la conscience de ceux qui assisteraient à un mariage civil, soit pour éviter de scandaliser les ignorants. Ce dernier cas se vérifierait assez facilement pour le prêtre dont l'assistance comme témoin à un mariage civil laisserait facilement dans l'esprit du vulgaire cette impression, qu'il reconnaît la valeur du mariage civil. Mais le prêtre peut-il être dans la nécessité d'assister comme témoin à un mariage civil ? L'hypothèse est difficile à supposer. Il faudrait que les futurs époux ne pussent absolument trouver aucun autre témoin.

La seconde raison, c'est le scandale que le prêtre causerait aux fidèles en servant de témoin au mariage civil. Quand nous parlons de scandale, nous l'entendons toujours au sens propre et théologique du mot et non pas au sens vulgaire où l'on appelle scandale ce qui cause un étonnement pénible, bien qu'il n'y ait aucun danger pour la foi ou les mœurs. Le scandale, c'est toute parole ou tout acte qui peut porter les autres soit à mal penser, soit à mal faire. L'assistance d'un prêtre comme témoin à un mariage civil aurait certainement cet effet. Le mariage civil offre des dangers de plus d'une sorte. Mais aucun n'est plus à craindre que celui de détruire dans l'esprit du commun des fidèles la vraie notion du mariage, de leur persuader que le mariage civil a quelque valeur comme mariage, ou même qu'il est à lui seul le mariage véritable, que la cérémonie qui se célèbre ensuite à l'église n'est qu'une bénédiction surajoutée au mariage, une consécration religieuse ne faisant que sanctifier un contrat déjà formé. La pratique du mariage civil fausse peu à peu et de plus en plus les idées et le langage, et, à moins d'être soigneusement et souvent avertis, les fidèles se font à l'idée que le mariage a lieu à la mairie. Ils seraient plus efficacement encore et plus fatalement entraînés dans cette erreur s'ils voyaient le prêtre concourir activement comme témoin à la formalité civile. Pour éviter le scandale, il faudrait avertir les fidèles, qu'en se prêtant à une formalité nécessaire au point de vue légal, on lui nie toute valeur au point de vue du contrat matrimonial. Mais les paroles détruiraient difficilement l'impression laissée par l'acte.

Une troisième raison, c'est que le prêtre est, dans la société, le représentant de l'Eglise, représentant juridique s'il est pourvu d'un titre, d'un office, d'une mission qui lui permettent, dans sa sphère, d'agir au nom de l'Eglise, comme fait le curé dans sa paroisse, représentant naturel et reconnu comme tel par la généralité des hommes, en raison de son seul caractère, quand même il n'aurait aucun autre titre qui l'accrédite. Ce qu'il fait en exécution d'une loi civile et dans un acte que la loi civile a voulu entourer de solennités et de précautions exceptionnelles destinées à en bien affirmer le caractère civil, c'est l'Eglise qui est réputée le faire en sa personne. En assistant au mariage civil comme témoin, il engage donc l'Eglise

dans un sens contre lequel l'Eglise n'a cessé et ne pourra jamais cesser de protester. Il forfait ainsi à sa mission ou à son caractère.

L'intervention des simples fidèles comme témoins du mariage civil, laquelle ne peut être tolérée qu'en raison de la nécessité, n'offre pas les mêmes inconvénients que l'intervention du prêtre. Le laïque n'est pas le représentant de l'Eglise ; sa présence autorise moins le vulgaire à penser que le mariage civil aurait quelque valeur ; elle n'infirmerait pas si facilement la doctrine catholique sur le mariage. Il faut conséquemment une moindre nécessité pour l'autoriser que pour autoriser celle du prêtre. Mais encore est-il bon de rappeler que le simple fidèle lui-même ne peut ni croire que le mariage civil soit un vrai mariage, ni le laisser croire, grâce à son intervention. S'il remarquait que sa présence causât ce scandale, la charité lui ferait une obligation de le dissiper en expliquant que l'assistance des témoins chrétiens et la démarche des époux n'ont d'autre but que d'assurer au mariage, qui ne se fait que devant le curé ou son mandataire, la reconnaissance du pouvoir civil, la protection des lois et l'appui de l'autorité pour la sauvegarde des droits des époux et de leurs enfants.

Q. — Prière à l'*Ami du clergé* toujours si bien renseigné de vouloir répondre aux questions suivantes :

1° Dans l'administration du baptême faut-il faire en français ou en langue vulgaire les diverses questions qui sont sur le Rituel ? Faut-il exiger que le parrain réponde lui-même ou bien peut-on tolérer qu'un sacristain réponde en latin ?

2° Faut-il que le sel touche à la langue de l'enfant ou simplement aux lèvres ?

3° Il y a, parait-il, une opinion récente permettant d'appliquer l'indulgence *in articulo mortis* pourvu qu'il y ait motif suffisant d'administrer l'Extrême-Onction. Quelle est la valeur de cette opinion ?

4° Peut-on renouveler l'indulgence *in articulo mortis* sous condition et est-il bon de le faire ?

5° Qu'entend-on par ce privilège accordé aux membres de certaines confréries v. g. du Rosaire et du Tiers-Ordre, de gagner une indulgence plénière à l'heure de la mort ? Qu'est-ce qui est requis pour la gagner ? Suffit-il d'invoquer les saints noms de Jésus et de Marie, ou bien ne peut-elle être gagnée que par le secours d'un prêtre répétant la formule de l'indulgence *in articulo mortis*, comme quelques-uns le font ?

6° Un prêtre demandé pour un enterrement fait-il tous les fruits siens s'il passe tout le temps de la messe au confessionnal ?

R. — Ad I. D'après la loi ecclésiastique rappelée par la sacrée Congrégation des Rites en 1847 et en 1867, n. 5251, ad XVII, et 5382, ad I, les interrogations doivent être faites en latin, et il faut un indult pour pouvoir les renouveler en langue vulgaire.

Il en est de même pour le *Pater* et le *Credo*. Si toutefois les parrains ne savent pas ces prières de mémoire, on peut leur donner un livre pour les lire. Enfin en cas d'impossibilité de ce côté, on peut tolérer la récitation en français.

C'est aux parrains à répondre en règle ordinaire. Toutefois, en cas de mauvaise volonté, il vaut mieux faire répondre le sacristain que de s'exposer à un scandale.

Ad II. Il faut réaliser l'expression du Rituel, *immittat in os*, et rien de plus. Or, mettre le sel sur les lèvres, ce n'est pas le mettre dans la bouche, et on peut le mettre dans la bouche sans toucher nécessairement la langue.

Ad III. Ce n'est pas une opinion, mais une doctrine absolument certaine, après le décret de la sacrée Congrégation des Indulgences, du 18 décembre 1885, qui permet de donner l'indulgence *in articulo mortis* aussitôt après avoir administré l'Extrême-Onction, lors même que le danger de mort ne serait pas encore imminent.

Ad IV. On ne peut recommencer l'application de l'indulgence au même titre sous condition, à moins qu'on ait des doutes sur la validité de la première application.

Ad V. Il s'agit d'une indulgence *in articulo mortis*, mais dont les conditions varient suivant les confréries.

L'indulgence *in articulo mortis* est une indulgence d'une nature spéciale dont les conditions sont remplies à l'avance pendant la maladie, mais dont l'application à la personne est suspendue par l'Eglise jusqu'au moment de la mort, de sorte qu'elle n'est acquise qu'à ceux qui sont morts et non à ceux qui guérissent. L'Eglise a voulu l'appliquer aux fidèles au dernier moment réel de la vie, connu de Dieu seul, pour qu'elle expie absolument toutes les dettes contractées par les mourants. Comme elle est plénière de sa nature, le mourant n'a besoin que d'une seule indulgence *in articulo mortis* et il n'en gagne en réalité qu'une seule, quel que soit le nombre de celles auxquelles il peut avoir droit : une seconde lui est complètement inutile.

On peut *à bien des titres* gagner une indulgence plénière à l'article de la mort.

1° Ainsi, ont droit à cette indulgence : ceux, par exemple, qui ont invoqué fréquemment le saint nom de Jésus pendant leur vie, et qui l'invoquent encore à l'heure de la mort ; — ceux qui ont souvent dit la prière à l'ange gardien *Angele Dei ;* — ceux qui possèdent un objet de piété muni des indulgences apostoliques ; — ceux qui font partie d'une confrérie canoniquement érigée et enrichie d'indulgences directement ou par voie d'affiliation.

Le moribond peut lui-même s'appliquer cette indulgence, sans qu'il soit besoin de l'intermédiaire d'un prêtre, ou plutôt elle lui est appliquée par le seul fait qu'il a rempli les conditions prescrites. Ces conditions sont le plus souvent la réception des sacrements, ou, si elle est impossible, la contrition parfaite, l'invocation faite de bouche, ou du moins de cœur, du saint nom de Jésus et l'acceptation résignée de la mort comme venant de la main de Dieu.

2° *L'absolution générale* donnée au moment de la mort, dans quelques anciens ordres religieux et dans leurs confréries respectives, n'est

qu'une indulgence *in articulo mortis*. Elle exige la présence d'un prêtre autorisé à cet effet et l'emploi d'une formule. Depuis le 7 juillet 1882, les formules spéciales à chaque ordre ont dû céder la place à la formule de Benoît XIV, dont nous allons parler.

3o Pour que tous les fidèles puissent gagner l'indulgence *in articulo mortis*, les papes accordent aux évêques le pouvoir de l'appliquer soit par eux-mêmes, soit par des prêtres subdélégués, mais en employant la formule de Benoît XIV qu'on trouve au Rituel romain.

4o Il peut arriver que le droit de gagner l'indulgence dont nous parlons résulte d'une concession spéciale et personnelle du Souverain-Pontife. Cette indulgence se communique d'elle-même au mourant. Cependant, *s'il est possible*, il est *préférable* de demander à un prêtre de l'appliquer au moyen de la formule de Benoît XIV.

Un malade peut-il remplir les conditions des diverses indulgences plénières *in articulo mortis* auxquelles il a droit? Peut-il se faire appliquer par la formule de Benoît XIV les autres indulgences *in articulo mortis* qui exigent l'emploi de cette formule?

Il est absolument certain que le mourant ne gagnera en réalité qu'une seule indulgence plénière *in articulo mortis*. Toutefois aucune loi ne lui interdit de remplir les conditions des diverses indulgences qu'il peut gagner sans le secours d'un prêtre; il sera plus sûr du succès. Quant aux indulgences qui exigent l'emploi de la formule de Benoit XIV, l'enseignement commun est qu'on ne peut en appliquer qu'une seule. Toutefois, le P. Melata, auteur très estimé à Rome, est d'un avis contraire. Il conseille de répéter la formule autant de fois qu'il y a de titres.

Ad VI. Un prêtre qui est demandé pour assister à un enterrement, et qui a passé le temps de l'enterrement au confessionnal, n'a pu faire siens les fruits.

Q. — La supérieure d'une communauté religieuse ne va-t-elle pas à l'encontre du décret du 17 décembre 1890 et ne tombe-t-elle pas sous les coups d'une sorte de censure, quand elle dit à ses religieuses soit en récréation, soit ailleurs : « Pour moi, je ne dis au confesseur que mes trois ou quatre péchés »; ou bien encore : « Oh! la direction chez les prêtres, c'est pour leur donner une belle occasion de se moquer de nous! » N'est-ce pas méchamment, indirectement c'est vrai, mais d'autant plus malicieusement attaquer la direction des prêtres, et partant le décret?

R. — Le décret du 17 décembre 1890 défend aux supérieures « de chercher à amener les personnes qui leur sont soumises, directement ou indirectement, par précepte, conseil, crainte, menaces ou flatteries, à leur faire la manifestation intime du cœur et de la conscience ».

Dans les procédés dont vous parlez, le but premier est de détourner les religieuses de la direction du prêtre; mais il n'y a rien, extérieurement du moins, qui tende à obtenir une manifestation intime du cœur et de la conscience; il n'y a donc aucune pénalité encourue.

Cependant cela n'empêche pas la faute; car, dans la pensée de l'Eglise, le directeur naturel et premier des religieuses est le prêtre. Détourner les religieuses de s'adresser à lui, ce n'est pas violer un droit strict, puisque l'ouverture de conscience n'est obligatoire en vertu d'aucune loi ecclésiastique, mais c'est faire un tort considérable aux religieuses qui en rapporteraient de nombreux fruits spirituels.

Q. — Un abonné de votre excellente Revue depuis un grand nombre d'années vous serait très obligé si vous vouliez lui indiquer où l'on peut trouver la formule de l'absolution générale à donner aux membres de la confrérie de la sainte Trinité *de Redempt. Captivorum*.

R. — C'est la même que celle employée pour les tertiaires franciscains.

Q. — Quelle indulgence gagne celui qui accompagne le saint viatique, et quelles sont les prières à réciter aux intentions du souverain Pontife pour gagner cette indulgence?

R. — Ad I. Les indulgences varient suivant qu'il s'agit du *viatique* proprement dit, ou de la communion portée aux malades *par dévotion*.

1o *Indulgences pour ceux qui accompagnent le viatique*. 1o *Sept ans et sept quarantaines*, pour tous ceux qui accompagnent, avec une lumière ou un cierge allumé, et prient aux intentions du Souverain Pontife. 2o *Cinq ans et cinq quarantaines*, pour tous ceux qui accompagnent sans lumière. 3o *Trois ans et trois quarantaines*, pour ceux qui, légitimement empêchés, enverront une autre personne avec une lumière ou un cierge pour les remplacer. 4o *Cent jours*, pour ceux qui, légitimement empêchés d'accompagner personnellement le saint viatique, réciteront alors un *Pater* et un *Ave* aux intentions du souverain Pontife.

2o *Indulgences pour ceux qui accompagnent le Saint-Sacrement porté à un malade pour une communion de dévotion*. 1o *Deux cents jours* chaque fois qu'on accompagne ainsi le Saint-Sacrement avec une lumière et qu'on l'adore. 2o *Deux cents jours* chaque fois qu'on l'accompagne, même sans lumière, lorsqu'on le porte *solennellement*.

Ad II. Chaque fois qu'une indulgence exige une prière aux intentions du souverain Pontife, sans aucune désignation, on entend cela d'une prière *vocale*, non obligatoire à d'autres titres, d'une valeur de quelques *Pater* et *Ave*.

Q. — Peut-on sans s'exposer à l'invalidité de l'érection d'un chemin de croix, peindre une station sur une porte mobile et d'un usage fréquent?

Tout au moins, si cela est permis, n'est-il pas nécessaire pour gagner les indulgences que la porte soit fermée pendant ce saint exercice?

R. — La croix de bois est seule nécessaire pour la validité du chemin de croix. Quant aux tableaux,

on peut s'en passer. On peut aussi les peindre soit sur des murs ou des portes, soit dans des cadres.

Q. — Pourriez-vous nous donner l'origine, les privilèges, la structure spéciale, les différences des basiliques (majeures ou mineures), les faveurs spirituelles, etc.?

R. — La basilique, *basilica*, était chez les Romains un vaste édifice public, élevé sur la place du marché. Son nom lui vient de Basileus, *roi*, Basilicos, *royal*, parce que c'était primitivement, à Athènes, l'édifice où l'archonte-roi rendait la justice, le palais du prince, la salle où il recevait ses sujets et jugeait leurs différends ; ou bien parce que ce monument s'élevait autant au-dessus des maisons particulières que les rois sont au-dessus des autres hommes. C'est ce sens métaphorique que le mot a de nos jours dans la langue liturgique.

La basilique, après avoir été palais du roi ou sa salle de justice, servit de lieu de réunion pour les marchands et les hommes d'affaires, et aussi de Cour où se jugeaient les contestations fréquentes dans le commerce, parfois d'exhibition pour les marchandises. Cicéron, que la foule assiégeait à la campagne, se plaignait à Atticus que sa villa fût devenue une basilique. Chez nous, la basilique ancienne serait assez bien représentée par un hôtel de ville réuni à une bourse, où siègerait le tribunal de commerce et où des marchands feraient un étalage.

Deux rangs de colonnes divisaient l'édifice en trois parties inégales, qui formaient la nef centrale et les deux ailes latérales. Les colonnes étaient dressées à l'intérieur, ce qui distinguait les basiliques des temples où les colonnes environnaient les murs. Dans cette partie de l'édifice se tenaient les trafiquants, le public. A l'extrémité de la grande nef était placée une grille qui séparait un espace profond, réservé uniquement aux avocats, greffiers, magistrats, gens de justice.

C'étaient la barre et le prétoire. Dans un enfoncement semi-circulaire s'asseyaient les juges. L'intérieur de l'édifice était entouré d'une galerie supérieure que supportaient des colonnes. Là venaient les oisifs, les curieux qui voulaient assister au mouvement des affaires sans s'y mêler. Plus tard, sous l'empire, avec le luxe effréné qui envahit alors Rome, chaque riche citoyen eut dans sa maison sa basilique particulière, bibliothèque et promenoir, salle d'exercice et de jeux. Le maître y donnait rendez-vous aux grammairiens, aux sophistes, aux rhéteurs, aux poètes; il les écoutait en marchant. On causait, parfois on jouait à la paume. Ainsi affaires et plaisirs, justice et oisiveté lettrée, occupaient la basilique ancienne.

Quand le christianisme, triomphant avec Constantin, sortit des catacombes, il eut besoin d'édifices pour son culte. On ne bâtit pas une église en un jour et une cathédrale en une année. Il lui fallut se servir de ce qui existait. Les temples païens étaient trop souillés par les fêtes indécentes et les mystères immondes. On prit les basiliques. L'espace était vaste pour une assemblée de fidèles, et déjà elles étaient toutes prêtes pour leur nouveau service. L'évêque ou le prêtre officiant, entouré des prêtres assistants, se plaça au fond de l'hémicycle appelé *tribune*, où siégeaient autrefois les juges. Il prit le siège du président, *cathedra*, ordinairement en marbre, qui s'élevait au-dessus des bancs de pierre adossés à l'abside et destinés aux autres prêtres. De là, il dominait l'assemblée, la surveillait et justifiait son nom d'Episcopus, *évêque*, Episcepto, *qui jette les yeux sur, qui regarde.* L'espace réservé aux avocats entre l'hémicycle et les nefs appartint aux chantres et aux ecclésiastiques, sous le nom de *chœur*. Entre le chœur et la tribune, *presbyterium*, se dressa l'autel. Les nefs latérales furent remplies par les fidèles; d'un côté les femmes, de l'autre les hommes. Les galeries se peuplèrent des vierges et des veuves qui se vouaient à la prière. Ce type s'est conservé. Le seul changement sensible qu'ont subi les basiliques primitives, c'est qu'au cinquième siècle le vaisseau s'élargit entre les nefs et l'abside ; l'édifice eut alors la forme d'une croix, et même matériellement représenta le signe de la rédemption. La maison du négoce était devenue une maison de prière.

Dans la suite, les basiliques chrétiennes différèrent un peu des églises. Elles étaient plus particulièrement consacrées au souvenir des saints, surtout des martyrs, les temples à la célébration des divins mystères. Cependant, au commencement, les historiens les confondirent. Selon Baronius, on conserva le nom de basiliques aux églises les plus magnifiques, surtout aux églises monastiques, et quelquefois même à de simples oratoires élevés sur des tombeaux de grands seigneurs.

Il en est question dans la loi salique. On appela aussi basiliques les belles et vastes églises du moyen âge. Il n'y avait alors aucun principe hiérarchique attribué à ce titre. Bientôt cependant ces basiliques se distinguèrent les unes des autres par le qualificatif qui y fut ajouté, et l'on vit s'accuser la distinction entre les basiliques *majeures* et les basiliques *mineures*, qui restaient cependant tout à fait indépendantes les unes des autres.

Les basiliques majeures, aussi appelées *patriarcales* ou *sacrosaintes*, sont les basiliques de premier ordre. Il y a, à Rome, cinq basiliques majeures, qui correspondent aux cinq grands patriarcats du monde catholique. Hors de Rome, il y a la basilique majeure de Saint-François d'Assise et la cathédrale d'Anagni.

Parmi les basiliques de second ordre, ou basiliques mineures, il en est qui n'ont aucun chapitre, d'autres qui en ont un. Ces dernières sont dites *perinsignes*. Quant au titre d'*insigne*, il est accordé uniquement aux collégiales auxquelles le Saint-Siège veut donner la prééminence sur

d'autres collégiales. Il ne convient donc nullement aux basiliques mineures en tant que basiliques.

Il y avait en France, en 1880, vingt-six basiliques mineures. Le titre basilical s'accorde de trois manières : ou par bulle, ou par bref, ou par rescrit. La seconde est la plus usitée. Ce titre ne comporte de soi la concession d'aucune indulgence, ni le privilège de l'autel papal, qui appartient aux seules basiliques majeures. Un décret de la S. Congrégation des Rites, en date du 27 août 1836, tranche définitivement la question des privilèges accordés aux basiliques mineures.

Le premier est la prééminence. En vertu de ce privilège, les basiliques majeures précèdent les basiliques mineures, et celles-ci toutes les autres églises, excepté les cathédrales, à raison du titre épiscopal. Entre elles, elles se classent d'après l'ancienneté de leur érection en basilique, sans tenir compte de leur qualité d'*insigne* ou de *perinsigne*. La préséance vaut même hors du diocèse.

Le second privilège des basiliques consiste dans le pavillon et la clochette.

Ce pavillon est un immense parasol dont l'armature de bois est recouverte de bandes alternativement rouges et jaunes. Les pentes, découpées en lambrequins frangés tout autour, sont aux mêmes couleurs, mais contrariées, en sorte qu'un lambrequin rouge correspond à une bande jaune et réciproquement. Le pavillon doit être en soie, même pour les galons et les franges. Le pavillon reste demi-ouvert, formant une espèce de pyramide. Il est porté dans toutes les processions, à l'intérieur et à l'extérieur, excepté dans les cérémonies funèbres. Le pavillon des basiliques mineures ne doit avoir ni or, ni argent, tandis que celui des basiliques majeures a des bandes en drap d'or et en velours cramoisi avec franges d'or.

Le deuxième insigne des basiliques mineures est la clochette qui, dans les processions, accompagne et précède toujours le pavillon. Il consiste dans un beffroi de bois doré, fixé à une hampe et supportant une clochette.

Ces deux insignes appartiennent à toute basilique mineure.

Un troisième insigne, la *cappa canoniale*, n'existe que là où il y a un chapitre. Cette *cappa magna*, les chanoines la portent toujours retroussée, tandis que celle des évêques est déployée. Le *tortillon*, ou queue relevée de la *cappa* canoniale, indique, en effet, l'infériorité et la sujétion.

L'usage du *bougeoir*, ainsi que du pontifical, est parfois accordé par un indult exprès; mais ni l'un ni l'autre ne sont de droit commun.

(Cf. Barbier de Montault : *Traité pratique*, t. II, livre VI, ch. X; Lerosey : *Introduction à la liturgie*, p. 95).

LITURGIE

Q. — Est-il vrai que dans toute église à plusieurs autels il doit y avoir l'autel du patron ? Si oui, ne peut-on pas y exposer à la meilleure place une statue antique, celle du saint patron ? Ne doit-on pas faire passer saint Joseph avant le saint patron ?

R. — Il est très convenable, pour ne rien dire de plus, que la statue du saint, en l'honneur duquel l'église a été dédiée, soit placée au lieu principal du grand autel. Et l'on ne peut pas même lui préférer un saint d'une dignité plus élevée. Ainsi en 1836, les prêtres de la Congrégation de la mission de la province de Naples avaient demandé si l'on pouvait placer au maître-autel d'une église dédiée à saint Nicolas de Tolentino, l'image de l'Immaculée-Conception. La sacrée Congrégation répondit qu'on ne le pouvait pas, et qu'on devait y placer l'image de saint Nicolas, titulaire de l'église :

« Negative, et apponatur imago sancti Nicolaï Titularis » (S. R. C., 27 août 1836, ad 3).

D'après ce décret on ne pourrait pas faire passer l'image de saint Joseph avant celle du titulaire de l'église, bien que saint Joseph soit d'une dignité supérieure.

La réponse que nous venons de citer est très importante. Nous l'adressons à tous nos amis qui nous ont consulté sur ce point.

Q. — J'ai à placer des lampes devant les autels de mon église. Il est difficile de les suspendre dans le sanctuaire sans que ce soit gênant et disgracieux. Suspendues à la voûte, sur la même ligne, dans le transept, à peu de distance de la sainte table, elles présenteraient un aspect harmonieux et une véritable commodité. Que faire ?

R. — Nous devons rappeler à notre vénéré correspondant que les lampes doivent être placées assez près du tabernacle, *coram eo*. Le but de cette rubrique est d'avertir les fidèles qui entrent à l'église que le Saint-Sacrement est en tel endroit. Or ce but ne pourrait pas être atteint, si ces lampes étaient suspendues dans le transept.

Un décret du 22 août 1699, n. 3525, confirme la rubrique ci-dessus en disant que la lampe doit être placée *ante altare SSmi Sacramenti*.

Q. — Je lis dans le numéro de mai 1894 de la Revue : *Annales de l'Association des prêtres adorateurs*, sous la rubrique : Liturgie eucharistique, un décret par lequel la sacrée Congrégation des Rites défend, même aux religieuses, de garder, *inter septa monasterii*, la clef du tabernacle. C'est à l'aumônier ou au chapelain qu'incombe ce devoir.

Je me permets de demander au savant liturgiste de l'*Ami du clergé* :

1° Si un aumônier de religieuses doit, en conscience, suivre dans la pratique le décret précité.

2° S'il suffit que la clef du tabernacle soit à la sacristie ou bien s'il faut, strictement, qu'elle soit *penes capellanum*, à son domicile.

R. — Ad 1. Les religieuses n'ont pas le droit de

garder les clefs du tabernacle (S. Congrégation du Concile du 10 janvier 1694). En 1863, des religieuses qui dans leurs constitutions avaient inséré qu'elles garderaient les clefs du tabernacle, n'ont pas été autorisées ; on leur a dit que la garde devait en être exclusivement confiée à un prêtre.

On doit suivre strictement cette disposition.

Ad II. Il n'est pas nécessaire que la clef soit au domicile du prêtre ou chapelain. La sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers permet de les garder dans la sacristie, mais à la condition qu'elle sera dans une armoire fermée elle-même à clef, ou dans un autre lieu très sûr (Lettre de la sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, 9 février 1751).

Q. — A la bénédiction du T. S. Sacrement doit-on faire une inclination et quelle inclination, avant et après s'être levé pour mettre l'encens dans l'encensoir ou pour chanter les oraisons ?

R. — Les opinions sont partagées :

Selon de Herdt, le prêtre, avant de se lever pour mettre l'encens, pour chanter l'oraison ou pour donner la bénédiction, doit incliner la tête. De même après avoir mis l'encens et dit l'oraison il s'agenouille à deux genoux et incline la tête. Dans ces deux circonstances, il incline seulement la tête, et non le corps (Sacræ Liturgiæ Praxis, t. 2, n, 27).

La plupart des autres auteurs ne parlent pas de ces inclinations.

Les pratiques sont différentes.

Q. — Le tabernacle, où se conserve la sainte Réserve, doit être enveloppé d'un conopée : c'est l'enseignement formel de l'*Ami du clergé*.

A défaut de véritable conopée peut-on tolérer une sorte de petits rideaux attachés un peu au-dessus de la porte du tabernacle de telle sorte qu'ils paraissent appliqués contre la porte de ce tabernacle.

R. — Le conopée doit envelopper entièrement le tabernacle. C'est l'enseignement de tous les liturgistes.

Q. — Un vicaire est-il tenu comme un curé à ajouter aux suffrages des offices semi-doubles la mémoire du patron de la paroisse où il exerce le ministère ?

R. — Le vicaire est tenu comme le curé à faire le suffrage du titulaire de l'église à laquelle il est attaché par l'autorité diocésaine. La chose n'est pas douteuse.

Q. — Je n'ai pas encore trouvé la solution de la question de la purification du calice pour un prêtre bineur dans deux églises et se servant de deux calices différents.

Faut-il suivre la méthode de purification comme aux trois messes de Noël ? Je ne le pense pas. J'ai toujours purifié à la première messe, comme pour les messes ordinaires, c'est-à-dire, avec les deux ablutions ; je mets ces deux ablutions dans une bouteille et je les prends à la deuxième messe avec la deuxième ablution ; ou bien quand je dois dire le lendemain la messe dans cette église, je les y laisse. Puis-je continuer ce système ? Réponse bien prouvée.

R. — Comment doit-on purifier le calice quand on bine dans deux églises et qu'on se sert de deux calices ? La sacrée Congrégation des Rites a donné les règles à suivre en 1857. Elles ne sont pas conformes à la pratique que vous suivez. Nous allons vous les donner. Vous verrez qu'elles sont beaucoup plus respectueuses pour le très précieux Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Vous verrez aussi qu'elles ne ressemblent pas non plus à la méthode tracée pour les messes de Noël.

Voici comment on procède :

Après qu'on a pris le précieux Sang, on dépose le calice sur le corporal et on le couvre de la pale, puis on dit, les mains jointes, *Quod ore sumpsimus*, etc., ensuite on lave ses doigts dans un vase d'eau préparé à cet effet en disant *Corpus tuum Domine*, etc., et on les essuie.

Après quoi, on ôte la pale et on couvre le calice comme à l'ordinaire, savoir, du purificatoire, de la patène, de la pale et du voile.

Ensuite on continue la messe.

Après le dernier évangile, on découvre le calice, on absorbe les gouttes du Sang divin qui sont descendues au fond du calice. Enfin on met dans le calice au moins autant d'eau qu'on y avait mis de vin, et on la verse dans un vase préparé à cette fin, ayant soin de la verser par le même côté où l'on avait pris le précieux Sang. Ensuite on essuie le calice avec le purificatoire, on le couvre, on se retire, et on quitte les ornements sacrés.

Que doit-on faire de l'eau de la purification ? Cela dépend des circonstances. Si l'on doit revenir célébrer le lendemain, on la conserve et on la met le lendemain dans le calice à la seconde purification. On pourrait aussi l'absorber dans du coton ou de l'étoupe et la brûler. On pourrait également la laisser se dessécher dans la sacristie. Enfin on pourrait la jeter dans la piscine.

Cette instruction a été donnée en 1857. On en trouve le texte dans plusieurs éditions du Rituel romain, mais nous venons d'en rappeler le sens exact.

Q. — 1° Le jeudi saint, peut-on mettre une croix sur le tabernacle du reposoir où se trouve la sainte Réserve pour la messe des présanctifiés du lendemain ?

2° Dans le cas d'une réponse affirmative (ce dont je doute), elle devrait sans doute être couverte d'un voile blanc comme à l'autel où la messe solennelle est célébrée ?

3° Les diacres qui chantent la Passion le vendredi saint doivent-ils avoir l'étole noire ou l'étole violette ?

Falise et Le Vavasseur ont chacun leur idée. Qui croire ?

4° Le samedi saint, le célébrant asperge le peuple avec l'eau qu'il vient de bénir aux fonts baptismaux. Pendant cette aspersion, peut-on chanter le *Gloria Patri* après le ℣ *Miserere?* Il me semble qu'on n'en a pas le droit puisque la messe n'a pas encore eu lieu.

R. — Ad I. Le jeudi saint on ne peut pas mettre une croix sur le tabernacle du reposoir. Ce cas a été décidé par la sacrée Congrégation des Rites le 14 mai 1887, n. 5986, ad 3. L'Eglise veut par là enlever l'idée du tombeau assez répandue parmi

les fidèles. On ne doit pas représenter Notre-Seigneur comme mort quand on a l'intention d'honorer l'institution de la sainte Eucharistie.

Ad II. La solution est donnée dans la réponse précédente. Il n'y a pas à mettre de voile ni blanc, ni noir, puisqu'il n'y a pas de croix.

Ad III. Il vaut mieux croire celui qui enseigne que l'on doit avoir l'étole et le manipule noirs, parce que c'est l'enseignement et la pratique de Rome. Martinucci est très formel (*Manuale*, l. II, ch. 26, n. 29).

Ad IV. Aucun chant n'a lieu pendant cette aspersion. Par conséquent la difficulté que vous voyez n'existe pas.

Q. — Après la messe du chapitre qui n'est pas chantée, les chanoines sont-ils obligés de dire les prières prescrites par Léon XIII ?

R. — Non. Cette question a été tranchée en 1888 par la sacrée Congrégation des Rites sur la demande de l'Ordre des Capucins :

« Utrum Missæ Conventuales sine cantu considerari possint veluti solemnes, sive quoad collectas, sive quoad preces in fine Missæ ex mandato SSmi Dni Nostri Leonis Papæ XIII recitandas, sive quoad numerum cereorum in altari accensorum. »

La sacrée Congrégation répondit : *Affirmative* (17 déc. 1888, ad VII).

La raison en est que par soi, *per se*, la messe conventuelle doit toujours être chantée ; ce n'est que par accident qu'elle est lue ; elle ne perd pas l'essence de messe conventuelle.

Mais ne devrait-on pas les traiter comme messes solennelles ? Il le semble. Et alors dans ces messes non chantées on devrait faire mémoire d'une fête simple aux fêtes de seconde classe. Ainsi, le 3 mai on devrait omettre la mémoire de saint Alexandre et de ses compagnons ; de même, le 25 juillet, celle de saint Christophe, et de même dans tous les cas semblables.

On devrait également omettre, dans les cas que nous venons de citer, l'oraison commandée par un supérieur.

Q. — Dans notre diocèse une église de pèlerinages, qui est en même temps paroissiale, se trouve desservie par des religieux ou plutôt par l'un d'eux, qui a le titre de curé et qui, depuis les expulsions, porte le costume de prêtre séculier.

Ces religieux font leurs offices particuliers dans un chœur situé derrière le maître-autel et en quelque sorte séparé de l'église, bien qu'il en fasse partie. Le dimanche, le religieux curé fait les offices publics en se conformant à l'*Ordo* du diocèse. Or les religieux veulent obliger les prêtres du diocèse qui célèbrent dans cette église paroissiale à célébrer selon l'*Ordo* de leur ordre. Le peuvent-ils ?

R. — Le religieux qui fait les fonctions de curé a raison de se conformer à l'*Ordo* du diocèse et non au calendrier de son Ordre. Mais de quel droit les religieux voudraient-ils obliger les prêtres du diocèse qui viennent célébrer dans cette église, à suivre le calendrier propre à leur Ordre, quand le religieux qui fait les fonctions de curé ne s'y conforme pas lui-même ?

Non, ces religieux n'ont pas le droit d'imposer une pareille obligation aux prêtres du diocèse.

C'est du reste la pratique suivie dans la ville de Rome. On peut sur ce point consulter les *Ephémérides liturgiques*, année 1887, p. 365.

NOTES
POUR AIDER A L'ÉTUDE
DU PLAIN-CHANT

NOTE XIII

SUR LA DIFFÉRENCE ENTRE LE RYTHME DU PLAIN-CHANT ET CELUI DE LA MUSIQUE

Nous sommes en présence de deux erreurs aussi funestes l'une que l'autre à la véritable interprétation du chant. L'une est que l'on doit appliquer au plain-chant la mesure de la musique moderne ; l'autre, qu'on ne doit mettre aucune proportion nette et définie, mathématiquement juste, entre les sons dont se composent les mélodies du plain-chant. La première fait violence au plain-chant en le soumettant à un rythme pour lequel il n'a pas été fait ; la seconde, si elle était applicable, en rendrait le rythme incohérent et chaotique. Nous avons dit : si elle était applicable ; car il est impossible qu'un chantre, ne fût-il pourvu que d'un goût très ordinaire, ne mette aucune proportion dans les sons des mélodies qu'il chante. Il peut ne pas connaître les rapports qu'il met instinctivement dans les sons ; ses auditeurs peuvent les ignorer ; il ne peut se faire qu'il ne les sente pas, et ses auditeurs aussi. On n'a pas besoin de connaître et de vérifier le nombre des vibrations de chaque son, à supposer qu'on ait de l'oreille, pour sentir si on chante juste soi-même ou si un chantre que l'on entend chante juste : il y a dans l'oreille et dans l'intelligence un sens artistique qui, bien formé, permet de juger de la justesse d'une voix. De même, il n'est pas nécessaire de connaître scientifiquement les proportions mises entre les notes d'un même chant ; le sens artistique permet de juger, à l'impression, si le rythme est bien proportionné.

La vérité se trouve entre ces deux erreurs. La mesure de la musique ne convient aucunement au plain-chant ; mais il y a dans le rythme du plain-chant des proportions exactes, mathématiques, qu'un chantre de goût observe, même sans les connaître, et qu'un maître de chant ne doit pas ignorer : car il doit avoir la science de son art, savoir pourquoi une manière de rythmer est bonne et pourquoi une autre est mauvaise. C'est pour lui le seul moyen de juger sainement, de rectifier sûrement, d'enseigner exactement.

Dans la note précédente, les pieds de la poésie

métrique nous ont fait saisir les deux proportions les plus simples, l'égalité et le double, et les deux rythmes les plus naturels, le binaire et le ternaire. Les vers latins prosodiques ou métriques nous aideront à entrer dans la connaissance de la différence fondamentale qui existe entre le rythme de la musique et celui du plain-chant, le premier étant uniforme, le second libre.

I. — Parmi les vers latins, en effet, les uns sont uniformes dans leur marche. Ainsi en est-il du vers hexamètre. Chacun des six pieds dont il se compose est de même valeur que les autres : spondées et dactyles s'équivalent. Les pieds ont tous la même valeur et tous se divisent en deux parties égales : une longue invariablement à la première partie, une longue ou deux brèves à la seconde.

Solve, jubente Deo, terrarum, Petre, catenas
Qui facis ut pateant cœlestia regna beatis.

Voilà un premier type de rythme *uniforme* ; nous avons vu dans la note précédente que ce rythme est *binaire*. C'est donc un rythme *binaire uniforme*.

Nous trouvons un second type de rythme *uniforme*, mais *ternaire* dans le vers iambique :

Creator alme siderum.

Ce vers est composé de quatre iambes ayant tous la même valeur, trois brèves, et la même division, une brève et une longue.

Il est vrai que le premier et le troisième pieds de ce genre d'iambe pourraient être un spondée; mais la marche régulière du rythme, l'égalité qui doit régner entre les vers, l'impossibilité qu'il y aurait à changer la marche tantôt au commencement, tantôt au milieu du vers exigent qu'on traite ces spondées comme s'ils étaient des iambes.

Dans les vers iambiques, les pieds s'unissent deux à deux pour former un *mètre iambique*. Il n'y a jamais moins de deux mètres pour un vers; il peut y en avoir quatre. On a ainsi des iambes dimètres, trimètres, tétramètres. Il n'y a pas de tétramètres dans les hymnes de l'Eglise.

Dimètre : *Creator alme siderum.*

Trimètre : *Decora lux æternitatis auream.*

Chaque mètre est l'égal des autres mètres et se subdivise comme tous les autres en deux parties égales. Nous trouvons ainsi un nouveau type de rythme *uniforme, binaire* par ses divisions qui sont équivalentes l'une à l'autre, composées chacune de deux pieds, et *ternaire* par ses subdivisions dont chacune est un iambe, ou un pied équivalent pour le rythme.

Le vers trochaïque est de rythme *uniforme ternaire* comme le vers iambique, avec cette différence déjà signalée entre les deux espèces de pieds, que dans l'iambe c'est la brève qui précède la longue et que dans le trochée c'est la longue qui précède la brève :

Ira justa Conditoris.

Le rythme est uniforme parce que les pieds sont égaux et se divisent de la même manière; ternaire parce que chaque pied se divise en deux parties qui sont entre elles comme un et deux dont la somme est trois.

Les mètres trochaïques comme les mètres iambiques, forment un rythme uniforme, binaire dans ses divisions, ternaire dans ses subdivisions.

Le vers asclépiade nous offre encore un modèle de rythme *uniforme binaire* et *ternaire* à la condition qu'on suppose après chacun de ses hémistiches un silence d'ailleurs absolument nécessaire à la régularité de sa marche.

Sanctorum meritis — inclyta gaudia.

Nous avons dans ce vers une succession de six pieds égaux et se divisant par moitiés égales, se succédant dans l'ordre suivant : spondée, dactyle, césure et silence d'une longue, dactyle, dactyle et silence de deux longues, ce qui constitue le rythme *uniforme binaire*.

Chaque hémistiche avec le silence qui le complète est égal à l'autre, d'où résulte un nouveau rythme *uniforme binaire*.

Mais chacun de ces hémistiches se subdivisant en trois parties égales, les divisions de l'hémistiche sont ternaires, et ainsi nous avons un rythme *uniforme binaire et ternaire*, bien différent du rythme binaire et ternaire des mètres iambiques ci-dessus décrit.

Le vers pentamètre se scande de deux manières : l'une qui est la plus communément acceptée et que nous croyons la meilleure et la plus conforme aux lois générales du rythme, le partage en deux hémistiches égaux comprenant chacun deux pieds et une césure; l'autre qui est plus en rapport avec le nom même du vers le divise en cinq pieds, les deux premiers spondées ou dactyles, le troisième spondée, le quatrième et le cinquième anapestes :

Tempora si fuerint nubila solus eris.

Scandé de la première manière la succession des pieds avec les silences complétant chaque hémistiche forme un rythme binaire, et les hémistiches dessinent un rythme binaire et ternaire.

Scandé de la deuxième manière la succession des pieds appartient uniquement au rythme binaire, tous les pieds étant égaux. Il n'y a pas d'autre division rythmique possible parce qu'on ne pourrait faire de division rythmique à la césure sans changer la nature des pieds suivants et sans retomber dans la première manière de scander.

Comme nous l'avons déjà fait pour les pieds, nous allons donner le tableau mathématique des rythmes uniformes que nous offrent les vers latins que nous venons d'étudier :

Hexamètre. Rhythme binaire uniforme :

| 2. 2 | 2. 2 | 2. 2 | 2. 2 | 2. 1. 1 | 2. 2 |
| 2. 1. 1 | 2. 2 | 2. 1. 1 | 2. 2 | 2. 1. 1 | 2. 2 |

Iambe : Rythme ternaire uniforme :

| 1. 2 | 1. 2 | 1. 2 | 1. 2